



TITLE:

比較存在論のために (特集 地域研究の新地平)

AUTHOR(S):

田辺, 明生

CITATION:

田辺, 明生. 比較存在論のために (特集 地域研究の新地平). アジア・アフリカ地域研究 2001, 1: 129-154

ISSUE DATE:

2001-03

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/79975>

RIGHT:

特集・地域研究の新地平

比較存在論のために

田 辺 明 生 *

Comparative Ontology: An Approach to Global Area Studies

TANABE Akio*

This article aims to investigate the ways in which the ontological question, "Who am I?", has been answered by civilizations in history in different regions, mainly focusing on examples from Japan, India and Europe. This article suggests that the "second axial breakthrough" took place between the thirteenth and the sixteenth centuries, when the question of how to link one's existence in this world to the transcendental was answered in different ways in different regions of the world. Subsequently, however, the ontological problem remained the public concern only in some areas such as India. In Western Europe and Japan, it was by removing the ontological question from the public and by concentrating social resources to this-worldly instrumental activities that these areas succeeded in achieving a major increase in productivity. In the contemporary world, our task seems to be to find out how to recreate the space to seek ontological meaning to our life in civil society. Comparative ontology is suggested as a means to understand and consider various possibilities of human existence historically and globally in order to provide ideas for the future redesigning of our world.

1. は じ め に

「自己とは何ぞや」("Who am I?")そして「いかに生きるか」("How do I live?")という自覚的な存在論的問いこそが、古今東西、人間にとっての普遍的問題であった。本論はこうした仮定のもとに書かれる。

地域研究においては、地域の固有論理を明らかにすることがまずもって求められる。しかしそれは狭い意味での文化相対主義に陥ってはならない。普遍的な問題に対して人間はいかに答えてきたのか、その地域性と歴史性を明らかにすることが必要であろう。存在論的問いこそが

* 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科, Graduate School of Asian and African Area Studies, Kyoto University

人間にとっての普遍の問題であると考えれば、諸地域の文明は、人間の存在可能性のバリエーションを示したものであるとみることができる。こうした見方により、諸地域の論理はそれぞれが固有相対的でありながら、人間にとって普遍的な深みを持ったものとなる。そうであるからこそ、他の地域を理解することは可能だし、研究することに意味がある。¹⁾

人間がいかに存在論的な問いに回答をみつけようとしてきたかを考えるにあたっては、当然ながら、歴史の流れにおける人間の精神や意識の働きに大きく着目することとなる。しかしそうした人間の精神や意識の働きに関わる問題を、経済的・社会的条件の単なる反映として捉えるのでは意味がないし、また政治経済史とは別個に思想史あるいは宗教史という独立した領域においてのみ論じるのでも十分ではなからう。

むしろ文明のシステム全体が、人間の普遍的な存在論的問題への地域的な回答としてあったといえるのであり、われわれは、それぞれの文明において「自己」と「世界」そしてそれらの「彼方」(あの世、梵、空、神など)がどのように理解され位置づけられたのかを、その生態・社会・政治・経済・宗教の全体的関わりのなかで考えなくてはならない。さらに諸文明の交流と相互影響にも注意を払う必要がある。

ここでいう文明は「人間と技術、知識、装置、制度とが形成する全体的システム」²⁾のことであり、「人間の生きかたの総体」[川田 1997: 212]としての文化とはとりあえず区別して考えている。文化については生業、言語、社会組織、宗教などの諸側面に分けて考えることができ、またそれぞれの側面が文化として独立することが可能である。そして人々の間で文化のある部分を共有し、ある部分を共有しないこともできる。他方、文明は全体的システムとして存在しており、生業技術、言語装置、社会組織、宗教制度などの相互連関的な布置のデザインこそが文明を形成するものである。

文明システムの形態は、その地域の人間が自己と世界と彼方の関係をいかに認識し、いかに自らの存在をデザインしようとしてきたのかについての歴史の蓄積を示すものである。文明はそのシステムとしての自らの歴史を有しており、人間は世界内存在として所与の文明のなかに

1) 地域研究には、「地球世界の中で地域を考える」こと、そして「地域自体を総合的に見て固有性を明らかにする」という二重の総合性が要求されている[立本 1999: 12]。本論は、こうしたグローバルな視点と全体論的アプローチという意味での総合性に加えて、地域の固有論理を人間の存在可能性という普遍的な哲学的問いとの関連で捉える視点からの総合性を、地域研究に付け加えようとするものである。

2) 文明については梅棹忠夫の考えから多くを学んだ。中牧のまとめによると、梅棹は文明を「人間と装置・制度・組織とのシステム」として捉え、「文化はその精神的投影である」ととらえている[中牧 1993: 319]。文明については、梅棹の考えどおりだと思うが、文化を単に文明の「精神的投影」とであると捉えることについては首肯できない。文化という概念は、文明と重なる部分もあるが、その独自の守備範囲を有している。なお地域の形成にとっては、文明と文化は補完的な役割を果たしているといえよう。たとえば地域は複数の文化を背景とする「異質なものの交渉の場」[川田 1997: 247]でありえるが、文明はしばしばその交渉のためのシステムを提供する。「地域」「文化」「文明」の単位や相互関係は視点によってさまざまでありえようが、現段階ではまだうまく整理できない。これからのさらなる研究課題としたい。

生まれるのであるが、人間はまた反照的な思索と実践をもって、自己存在の場のありかたをデザインしなおそうとする。つまり文明はそのシステムのデザイン全体が、世界における人間の存在可能性のひとつの形態を示すものであり、その地域の哲学を示すものであるといえるのだ。諸地域の文明において、豊饒なる固有性と同時に明徹なる普遍性を見出し、自らの新たな存在可能性をデザインするための糧とすることが、これからの地域研究に求められているのではなかろうか。

ここで目指しているのは存在論という視点から見た比較文明学であり、比較存在論とでもいえるものかもしれない。³⁾ つまりこれは、人間存在の存在可能性およびその地域性と歴史性を、人類史における諸文明の構造とその相互交渉のなかに明らかにしようとするものである。

本論はこうした巨大な課題についてこれから勉強していくための覚え書きにすぎない。ここではとりあえず日本、西欧、インドの3つの地域を中心に、比較存在論のためのいくつかのアイディアを提示してみたいと思う。⁴⁾

2. 人間存在の普遍的問題の構造

人間存在の普遍的問題とはいかなるものなのか。

人間は人間である以上、単に自然の一部であるにとどまらず、自然を自らの環境として対象化し、それに働きかける主体的存在である。人間が直立し道具を手にしたとき、主体としての「自己」と客体としての「世界」は成立した。そして行為と結果のあいだがもたらす時間性および自己と対象のあいだがもたらす空間性が生まれ、世界は時空間という広がりをもった。動物が環境の中に埋め込まれているのに対して、人間は「世界に開かれて」存在する[上田閑照 1992; 1997]。しかしここで同時に人間は世界からの疎外を味わうこととなる。環境たる世界は、人間にとって認識と働きかけの対象として現れ、自らはそこから隔てられた存在となるからである。

道具＝手段 (instrument) による世界の加工は、ある目的を達成するための行為であり、ここ

3) なおこれは「宗教の比較文明学」[梅棹 1993] の試みとは異なる。宗教の比較文明学が「文明の中における宗教の役割、意味というものの比較」[梅棹 1993: 306] を目指すのに対し、比較存在論は文明システムが自己と世界と彼方との関係のどのような認識に立っていかん諸装置を布置しているかのデザインを問題とする。文明のデザイン全体が、人間にとっての普遍的問題である存在論的問いに対するひとつの地域的解答であるという視点にたつのである。

4) 比較のためには、少なくとも3つの文化を取り上げるのが望ましいだろう。このことについては「文化の三角測量」を提唱した川田[1992]や、「地域の三角測量」を提唱した応地[1999]と意を同じくするところである。これは単に3点の比較にとどまるものでなく、総合的地域研究(global area studies)においては「参照点を増やして、地測の三角測量のように広い地面を測って行って、多様な特殊をつきあわせるところから新しい普遍というものを求めていく努力をしなければならない」[川田 1999: 120]であろう。これこそがオリエンタリズムとオクシデンタリズムという二元論的枠組みを超えるための、単なる脱構築にとどまらない、具体的で積極的な方策になるものと期待される[cf. Kawada 1999]。

において人間は手段的理性 (instrumental rationality) を発揮する。あるレベルでは人類史はこの手段的理性の絶え間ない進展とみることができよう。この観点からは、人類史は「もっと多く、もっと早く、もっと楽に」という欲望の追求の歴史であったといえる[川田 1995a: 198; 1995b: 29]。

だが人間にとって、「生きる」ことはそれだけの意味に終わるものではなかった。人間が生きていく世界は確かに開かれた場所であるが、その経験の地平は有限なものである。人間はその地平の「彼方」を思わざるをえない。人間が生きていく世界はそうした永遠無限の彼方に包摂されているのである。⁵⁾ 上田閑照の用語を使えば、人間は世界とその彼方の二重性の中に生きる「二重世界内存在」である[上田閑照 1992; 1997]。

人間存在は生きている世界における自己のありかたを問うとともに、その彼方との関係において自己を問わざるをえないのである。こうして世界とその彼方との二重の深みにおいて「自己とは何か」を問うことこそ、人間の普遍的な存在論的問題であると私は思う。⁶⁾

3. 超越普遍的な真理の探求: 存在論的自覚から軸軸的躍進へ

こうした人間の問いが実際にどのように始まったのかについてはわからないことが多すぎる。約200万年前に出現したホモ・ハビリスが礫石器という現在確認される最古の道具を作成・使用したといわれるが、上でも述べたように道具の作成・使用は「世界」という客体の認識において重要な役割を果たしたと考えられる。そして約6万年前に出現したネアンデルタール人は死者を埋葬しそこには花が手向けられたといわれるが、これを彼らがこの世の「彼方」を感じ

5) ここでいう彼方は世界と離れた向こうにあるものではなく、世界の内奥の真理そのものでもあるといえよう。その意味で、彼方は世界を超越したものでありながら世界を包摂するものでもあり、また世界に内在するものでもあるだろう。

6) 川田は、一方において、「人類の歴史は、自然の一部でありながら自然を対象化する意志を持つようになった生物の一つの種が、…みずからの意志で自然の理法にあらためて帰一する、その模索と努力の過程ではないか」と思うことがある。人間の理想としての『自然状態』は、無気力に自然に従属した状態ではなく、また、すでにある手本をさがしてみつかるものでもなく、意志によって人間がつくりだすべきもののなかであろう」と書きつつ、同時に「しかし『自然の理法』というものを、どのようにして人間が認識できるか、もしそのようなものを想定したとしても、所詮それは『人間の理法』の投影に過ぎないのではないか、という問題は残る。そのような人間の認識の『彼岸』に、修行や瞑想など、知の論理以外の方法で一気に到達しようとするよりは、『此岸』にとどまりつつつけながら、しかし自然史の中での人間のつつましい位置とその限界をたえず自覚する努力を重ねることの方が、より人間にふさわしい、というより、人間にできる全てだともみなす立場もありうる」と語る[川田 1995b: 35]。心して拝聴すべき見解であると思う。認識論的に考えれば、確かに人間が世界の内奥の真理たる「自然の理法」を探求することには難しい問題がある。しかし人類はそうした探求を決してやめないだろう。そしてその探求が真摯なものであればあるほど、自然史および宇宙論の全体の中における「人間のつつましい位置とその限界」を自覚せざるをえない、あるいは自覚しなくてはならないと私は思う。またその探求は知の論理を放棄するものではなく、むしろ知的分析と同時に瞑想や祈りを含んだ、人間の全存在をかけたものになるであろう。そのような探求の過程において、人間の理想は「意志によって人間がつくりだすべきもの」であるというよりは、世界の彼方から耳を澄まし聞き取るものではないか、と私は夢想している。

取っていた証拠と考えることには異論がないだろう。⁷⁾ ネアンデルタール人は死を前にして、人間存在のありかたをこの世界とその彼方との関係において問うたに違いない。

そして今から1万年ほど前の農業（牧畜）革命をへて、人類は紀元前3000年ほどまでにメソポタミア、エジプト、黄河流域、インダス流域の古代文明を持つに至った。これらの古代文明に共通の特徴としては、発達した王権制度と都市組織そしてそれらの政治・社会構造と密接に結びついた古代宗教があげられる。古代宗教は高度に発展した複雑な儀礼と神話をともなっていたが、それは呪術的な世界観に基づいていた。呪術とは、特別な手段を用いて不可視の神霊世界に影響を与えようとする技術である。当時の人間は通常の手段的行為では働きかけることができない神霊世界の存在を認めていたが、それは世界から完全に超越的な彼方ではなく、呪術という手段によって人間が影響を与えることができる場所であった。こうした神霊世界のパンテオン構造とそこに働きかける呪術的知識の分布が当時の政治・社会構造と深く結びついたものであったことは言うまでもない。つまりこの時代においては、世界と彼方そして俗と聖はいまだ明確な形で分別されておらず、人間の存在論的問いは呪術的世界観に限界づけられていたといえよう。

こうした呪術的世界観の限界を突破したのが、⁸⁾ 紀元前500年頃を中心とする「枢軸時代」⁹⁾ における精神革命である。ここにおいて人間の存在論的問いに対して、いくつかの地域において呪術的世界観をこえた超越論的認識の深みと救済における普遍性を持つ宗教・哲学が成立したのであった。それには、インドにおけるウパニシャッドおよび仏教とジャイナ教、中国における儒教と道教、ペルシアにおけるゾロアスター教、そして地中海東部におけるギリシア哲学をあげることができよう。人類の精神史においてこの枢軸的躍進の意義の重要性は強調しすぎることはない。ここにおいて人間は、自分自身および手段的理性によって操作できる世界の限界を認識し、自己の内面と世界の彼方に限りない深遠を発見した。そして日常的自己と現世を超出し、存在の根源を悟って解脱と救済にいたることを念願したのであった。こうして普遍宗

7) 上田紀行 [1995: 68-75] はネアンデルタール人における「死」の認識によって「世界」が発生したと論じる。「世界」の認識において、死という「彼方」の観念的把握は本質的な重要性を持ったということについて上田に同意する。ただ「死」や「世界」の認識がネアンデルタール人において始まったのかどうかについては留保しておきたい。それ以前の人類においてもそうした認識はあった可能性は大いにある。また上田の「宗教の人類史的モデル」[上田紀行 1995: 63-120]においては、宗教の端緒として死の問題が語られながらも、その後の宗教発展の記述においては、聖なるものが「共同性」の問題に矮小化されているきらいがある。また宗教の将来が「新しいコスモロジーの創造」[上田紀行 1995: 215]にあると語られることにおいても、上田の社会中心主義、人間中心主義が感じられてならない。やはり宗教を語るにあたっては「死」そして世界の「彼方」の問題が常に中心に置かれるべきではなからうか。

8) 呪術そのものはなくなったわけではなく、世界と彼方をつなぐ技術として残っていった。

9) ヤスパース [1964] は「枢軸時代」を「紀元前五〇〇年頃、八〇〇年から二〇〇年の間」[ヤスパース 1964: 22]と定義する。ただし重要なのは時期の一致ではなく、人間にとっての普遍的問題に対する答えが各地域においてそれぞれ提出され、現在にまでつながるような精神的財産が形成されたことである。

教（世界宗教）の萌芽は生まれた。

このようにして人類は、出自や民族の違いをこえ、普遍的な真理を語る可能性を得たのであった。諸地域で成熟したこの普遍主義の基盤において、古典時代¹⁰⁾のローマ、ペルシア、インド、中国の諸大帝国は異種族を統合する文明帝国の論理をそれぞれ持ちえ、また当時の華々しい東西文化交流が可能になったのである。¹¹⁾

ただしこの時代において現世を超出した彼方の真理を求めようとしたのは、わずかの宗教的エリートにとどまる。また世界と彼方が分別されたとはいえ、呪術がすべて否定されたわけではなかった。現世に生きる人間が彼方を希求するとき、そこには自己と永遠無限なる宇宙とを橋渡しする呪術や神話が必要とされ続けたのであった。

4. 普遍宗教の地域化

1世紀から7世紀は、上に述べた枢軸的躍進の衝撃を各地域が受けとめ消化したのちに、在地の文化と再結合をなした時代であるといえないだろうか。インドに生まれた仏教は、中国に1世紀頃伝えられ、儒教・道教的伝統と出会って中国仏教が成立した。同様に、パレスチナに生まれたキリスト教は、1世紀にローマ帝国に伝えられ、ギリシア的伝統との邂逅の中でローマ・キリスト教が成立する。中国とローマ帝国においては、複合的な精神伝統が発展するとともに、普遍主義的な律令とローマ法を基礎とした高度な統治体制が確立する。さらにこの時代インドでは仏教など自由思想の成果とヴェーダの伝統そしてインド民衆文化が複合してヒンドゥー教が確立し、最後に中東では7世紀にヘブライズムとアラブ文化の複合的發展によってイスラームが生まれた。

枢軸的時代から7世紀くらいまでに、現在にいたる諸文明の古典文化が成立した。またそれは、西洋にとつてのラテン語（とギリシア語）、インド世界にとつてのサンスクリット語、中国にとつての漢文、イスラーム世界にとつてのアラビア語がそれぞれの権威ある文献とともに確立した時期でもあった。

古典文明の周縁に位置し、当時文明的には後進地域であった西欧（ゲルマン民族）と日本は、それぞれローマ帝国と中国というお手本から政治体制ならびに宗教思想を学び、徐々に自国に取り入れていった。西欧と日本において、普遍宗教と普遍法の地域化が確立するまでを追おうとすれば、9世紀ぐらいまでを視野に入れざるをえない。

前5世紀の枢軸的躍進は現世超越的な真理への希求を生んだ精神革命であったが、現世にあらざるをえない人間が「いかに生きるか」「いかに救済されるか」という問いに答えるために

10) ここでは、枢軸的躍進以前の文明を「古代文明」、それ以降のものを「古典文明」とよび区別している。

11) ヘレニズム文化はそうした文化交流の賜物である。

は、世界と彼方の関係はいかなるものかという問題に新たに答えなおし、この世でなすべき行為は何かについて語る必要があった。これらの問題に答えるにあたっては、現世超越的な普遍主義のみでは限界があり、もう一度地域の固有の伝統に根付くことが要求されたのである。これが普遍宗教の地域化の過程であり、諸地域における古典文明の成立の過程でもあった。ここにおいて各地域の基層文化における世界観や慣習行為のありかたは、諸宗教とその原理に根ざした古典文明の発展に大きな影響を与えたと考えられる。

それぞれの世界宗教が地域化したものとして確立するにあたっては、精神革命を経た普遍宗教の原理が在地の諸文化と緊密な結合を遂げたのであった。ただインドや中東がほぼ自分自身の地域文明の歴史から一貫した宗教＝政治体制を編み上げていったのに対し、ローマ帝国や中国においては法・政治体制は自前だが宗教・哲学思想（特に現世超越的な側面）は半分以上外来という複合的な宗教＝政治体制であったという違いがある。ローマと中国において宗教と政治は一貫的に融和することなく、緊張関係を保ち続けたのであった。さらに西欧と日本においては、外から取り入れた宗教思想や政治体制の出自は多様であり、そうした異種混交的な外来要素は大きな影響をもたらしながらも、結局文明全体としては身につかなかったといえるのではなかろうか。この時代における世界宗教の地域化のありかたは、後の時代における諸地域文明の発展の様相をすでに暗示するものであった。それは諸地域の国家と社会にとって、精神的・宗教的な価値がどの程度中心的なものとして組み込まれるかという点においてである。

この時期の西欧、日本、インドの姿をそれぞれ簡単に見てみよう。

4.1 西方キリスト教の成立：「信仰と理性」という問題の形成

キリスト教はそのごく初期においてギリシア思想と触れ合った。新約聖書がギリシア語で書かれたのは象徴的である。そういう意味では、キリスト教の発展は文化的に複合的なものをほぼ当初から含んでいたといえよう。世界の本質を実体論的に考察しようとするギリシア哲学の影響は、キリスト教神学のロゴス論に如実にみることができる。神のロゴスが受肉したのがキリストであり、聖霊はロゴスによる万物生成の原理であるという考えは、最終的に父と子と聖霊の三位一体論に結実する。この論は、「彼方」を代表する超越者たる父と「世界」を生成に満ちたものとする聖霊、そして両者を媒介とし現世に生きる「自己」に救済の可能性を与えてくれる子の三位格の絶妙なバランスをとろうとするものであった。

三位一体論によって、ギリシア哲学とキリスト教は幸福な止揚を遂げたかにみえたが、アウグスティヌスによる聖霊の解釈はギリシアの認識理性とキリスト教的信仰に微妙な裂け目を再度もたらした。三位一体論において子は父から生まれ、聖霊も父から発するのであるが、アウグスティヌスは父と子と聖霊の区別を明確にするために、聖霊は「子からも」(filioque) 出ると説明を加えたのであった。

教義的には、この filioque を認めるか否かが、東方教会と西方教会の分裂を導いた一因であっ

た。Filioque の説明は、フランク王国の後押しもあり西方教会に支持されたが、本来神秘の領域に属する三位格の一体性について認識的理性を適用するもので、さらに聖霊の働きの位置を貶めて父と子の関係だけを特権化することにつながりかねないものである。ここに西方キリスト教における信仰と理性の並立という問題の端緒が生まれた。そして世界における聖霊の自由な生成の動きは抑圧され、父と子の垂直的關係のみを強調してそれを独占的に代表しようとする教会ヒエラルヒーの秩序が生まれることとなったのであった。こうしてこの世で生きる意味も救済の可能性もすべて教会が支配する仕組みができあがっていったのである。¹²⁾

西欧でのキリスト教の展開においては、4世紀から8世紀のゲルマン民族によるキリスト教の受容が決定的に重要であった。政治的・文化的理由からフランク王国は filioque 条項を支持し、ローマ帝国が滅亡をむかえるなかで、西方キリスト教の保護者と成長していった。800年にフランク王国カロリング朝のカール大帝が教皇レオ三世からローマ皇帝の冠を受けたことにより、カトリック教会とフランク王国（ゲルマン民族）の最終的な結合は実現し、ここに西欧中世のキリスト教世界は誕生したのであった。

4.2 日本の仏教の誕生：この世の肯定と聖化

仏教は6世紀に日本に伝わったが、この大陸からの新しい精神文化は律令国家体制の一部として取り入れられ、南都六宗が国家公認のもとに成立した。また一方では、民衆の支持を得た行基は当初迫害を受けたが、結局、国家事業たる大仏造営に大きな貢献を果たすことになる。

平安初期には最澄と空海により日本の仏教の基礎が築かれた。最澄は誰でも悟りをひらき仏になる素質をもつ（悉有仏性）と説いたが、これは後の本覚思想につながっていくことになった。空海の密教では、自我は永遠の宇宙の実体である大日如来と瞑想の中で一体となることにより絶対性を獲得できることが説かれている。密教修行の目的である即身成仏の理念は、人間はこの身体を持ちながら悟りをひらいて仏になることを指す。これは従来の仏教の無我や空の思想に基づいた現実否定性とは異なり現実肯定を意味するものであった。

この2人の思想においては、仏教の現世超越性の価値は保たれているものの、同時に現世を肯定し、この世自体を聖なるものとする傾向性がはっきりあらわれている。後の日本仏教においては現世肯定的な側面が強くなるが、そうした仏教の日本化の契機はこの時代に開かれたものであった。

4.3 古典ヒンドゥー教の確立：現世超越性と現世肯定性の相補的総合へ

北インド大半の統一を成し遂げたグプタ朝の時代（320-550ころ）はインドの古典文化が花開いた時代でもあった。この時期までに主な聖典類は成立し、正統六派哲学の体系も完成を遂

12) Filioque の問題の意味づけについては武藤・平石編『キリスト教を学ぶ人のために』のなかの山村敬の叙述 [1985: 155-160]、小嶋 [1992: 3-15]、高尾 [1996: 52-59]、中沢 [1996: 7-13] などが参考になった。

げ、古典ヒンドゥー教が確立する。政治的にも文化的にもヒンドゥー・インドの黄金期であったという評価が高く、後の時代において、あるべき古典モデルとして振り返られることとなる。古典ヒンドゥー教では、世界で生きるにあたって従うべき法（ダルマ）を提示しつつ、同時に現世超越的な真理をも重んじ、またヴィシュヌ神・シヴァ神信仰により人格神への信愛の側面も引き受けられるのである。これによってヒンドゥー教は、現世超越性と現世肯定性が相補的な役割を果たしつつ、この世における生を彼方との連関において価値づける道をさまざまなバリエーションにおいて提供する。こうした超越性と現世肯定性の相補的総合のありかたは、ヒンドゥー教が社会に定着しつつけたことの基盤のひとつとも考えられる。

仏教などの自由思想がもたらした現世超越的な価値をあくまでウパニシャッドの伝統のなかにとりこむかたちで、インド思想の主流たるヴェーダンタ哲学を改革・再興したのは、ポスト・グプタ期の8世紀におけるシャンカラであった。彼の打ち立てた不二一元論においては、「自己」の本質たるアートマンと「彼方」ブラフマンはひとつであり、「世界」は幻影に過ぎないことが説かれる。シャンカラは僧院の制度を作り上げ、現世超越的な知を得るための伝統制度をつくりあげた。

しかしこうしたエリート主義的・現世放棄的な流れが続く一方で、ポスト・グプタ期においてより注目されるのは、神へのバクティ（信愛）思想の興隆である。7世紀の南インドにおいてアールヴァールと呼ばれる宗教詩人が神に対する献身愛を情緒豊かに歌い上げたのにはじまり、¹³⁾ これ以降バクティ運動はインド宗教史における主要な潮流を形成していくのである。これは現世に生きる自己を彼方なる神と結びつけるための運動であり、中世における民衆の存在論的自覚の発展と結びついたものであった。¹⁴⁾

5. 民衆の救済という課題：下からの存在論的自覚から「第二の枢軸的躍進」へ

中世という時代には、インド、西欧、日本のいずれにおいても、中央集権的な政治的統合の欠如のなかで分権的な傾向が強まり、王権、寺院や教会、農村共同体、都市などは、それぞれある程度自律的な発展の場を得る。こうした多元的領域の発達の中で、比較存在論的な観点から問題になるのは、現世的な手段的理性と現世超越を希求する宗教実践を支える諸制度や組織とが互いにどういう関係に布置されたのかということである。その文明デザインは、手段的理性の働く領域を確保しつつ、同時に世界における自己の生活を超越的な価値との関連において意味づけるものでなくてはならなかった。

13) バクティの観念自体は、紀元前2世紀頃に編纂された「バガヴァッド・ギーター」にすでに見られるものであるが、それが実践的な思想運動に展開したのは中世以降のことである。

14) インドの思想史については、特に中村[1979]と早島ほか[1982]が特に参考になった。また山下[1997]も参考にした。後の時代についても、これらの文献を参考にしている。

政治と宗教の結びつきという面では、古代帝国なきあとより在地的な権力（地方王権、領主、武家）と宗教権威との協力というかたちで進行する。こうした状況での文明的な課題は、現世的価値と超越的価値のバランスをいかにとるかというものになる。中世のヨーロッパにおける教皇と王権の緊張関係、日本における権門体制¹⁵⁾の確立、インドにおける王権と寺院のつながりは、それぞれの地域論理における現世権力と宗教的権威との関係のバリエーションであった。

先に述べた普遍宗教の地域化の過程は、民衆レベルにおいて、現世の暮らしと超越的な救済をいかにつなげるかつまり「この世に生きながらいかに救われるのか」という問いを生むことになる。世界と自己に対する反省的で自覚的な意識が高まる中で、中世においてはさまざまな宗教哲学の発展がみられたが、それは古典期において確立された聖性の価値の至上性を認めながら、それと現世にある自己のありかたをいかに結びつけるかという課題に対する答えを出そうとした試みであったといえよう。いずれの地域においても、この時代、経済社会的な側面において民衆の力が増したことはまちがいないが、それは存在論的主体としての民衆の成熟にもつながったと考えられる。¹⁶⁾

民衆の存在論的自覚は、この世における身体存在としての自己認識と密接に結びついていた。この世界で身体を持って生きる自己に対しての存在論的な反省の視線は、自らの世界内存在性そして身体性や官能性についての自覚を生み、それを一方向的には否定できない生的条件の中で、自らをいかに聖なる価値と結びつけられるのかという問いを生んだのであった。¹⁷⁾ 特に12-13世紀ごろから、宗教的な思想や運動が、諸教団の活動などを通じて民衆のあいだに浸透し活発化したが、ここにおいては民衆が自ら救われる道を問い、また宗教指導者層もそうした問いに答える思想と実践を用意しようとした。それは、現世とその彼方をはっきりと分別して彼方の超越性を保ちつつ、同時に現世の生活における手段の理性の領域を確保し、さらに現世のなかで生きながら同時に現世を超越した救済を得たいという宗教的課題に答えるものでなければならなかったのである。

西欧、日本、インドの13-16世紀にあらわれた共通の宗教思想的な発展として、信仰や瞑想

15) 公家、武家、寺院が形成する支配体制。

16) 文明の民衆化は言語面から見れば、古典語ではない俗語（地方語またかな書きも含んでいいだろう）による文学運動の興隆とも連動している。

17) 中世から近世にいたる身体性・官能性への自覚の高まりは、この時代における地獄のイメージの重要性が増大したことと関連しているであろう（応地利明氏の教示による）。中世の日本や西欧では、絵画や語り物において、地獄において身体に与えられる痛みがヴィヴィッドに描写される。インドにおいては、西欧や日本に比べて地獄における身体の痛みが重要でないような気がするが、これはインドにおいては、身体性・官能性を直接的に聖なるものと結びつけようとする動き（タントラ、密教）が存在することが関係しているかもしれない。この問題についてはもっと勉強してみたい。また日本や西欧における極楽や天国のイメージにおいても、同様に身体性や官能性との関係性が注目されよう。なお地獄と極楽を対比して把握する考えかたはインド思想にはなかったものである。こうした対比が日本で行われたことの背景には、身体的な苦痛と快楽の対立が日本仏教において重要な軸としておかれるようになったことがあるだろう [中村 1996]。

によってこの世における自己と神仏との直接的なつながりを果たそうとする動きがあげられる。これは既存の権力体制に埋めこまれた宗教のありかたを批判的に改革すると同時に、上述のこの時代の宗教的課題に答えようとする存在論的な新たな展開といえるものであり、精神史的に見れば「第二の枢軸的躍進」といえるものではないだろうか。この思想運動は、枢軸時代の超越論的深みへの認識による現世超出の契機を踏まえつつ、一方向的な現世否定にのみ赴くのではなく、世界内の自己を彼方と直接的に結びつけることによってこの現世を聖なる意味に満ちた世界となそうとするものである。ここにおいては自らの欲望の対象としての現世そして欲望追求の道具としての身体を否定・放棄したうえで、再度、自己と世界を内奥の真理が現象化した場所として引き受け、透徹した認識と豊饒なる信愛を持って生きようとする。¹⁸⁾ 自己と世界への執着を捨てつつ、彼方の絶対なるものへの認識／信仰とともに自らが与えられた場所を生きるという理想は、ルター、カルヴァン、親鸞、道元、チャイタニヤ、ヴァッラバなどに共通するものである。自己と世界の放棄を通じた受容という思想自体は古典期から見られるものであるが、特に13-16世紀においてはこうした思想運動が、民衆の間における存在論的主体としての自覚の成熟および現世を聖なる意味に満ちた場所とする「現世の聖化」の契機と重なっていくことから、ここに第2の枢軸的躍進と呼ぶにふさわしい文明史的な展開があったといつてよいだろう。ただし後に述べるように、現世の聖化の契機はほぼ即座に聖性の世俗化に結びついていくことになるのであり、第2の枢軸的躍進は文明史的には近代への序章の役割を果たしたといえる。

さて第一の枢軸的躍進を経た古典文明に基づいた普遍的な政治制度および宗教思想の地域化の過程、そして古典帝国が崩壊したのちの中世における分権的な政治・社会構造の成長という歴史展開までにおいては、日欧印の3地域の共通性が注目される。ここにおいて現世を超越的に否定するだけでなく彼方との関係において意味づけるという精神史的課題が共通に発生し、それに対する第2の枢軸的躍進として、個々の存在論的主体が信仰や瞑想などを通じて直接的に彼方の絶対なるものと接触しようとする動きが発生したことについても上に述べたとおりである。しかしこうした思想的・歴史的展開の共通性がみられる一方で、中世は地域的な文明の個性がより明らかになる時代であり、近世に至ってその差異はさらに決定的に明確になっていく。

18) 「色即是空」と世界を超越・否定しながら、また「空即是色」と世界を引き受けようとするこの態度は、われわれ日本人にはなじみぶかいものであろう（実践は非常に難しいが）。世界と彼方の究極的な一致を説く思想はインドにおいては哲学的により精緻な形で並行的に発達し、その基本的考えは中世後期には民衆に浸透していった。さらに西欧においてもこうしたあるべき態度はルターによって以下のように美しく表現された。「キリスト教的な人間は自分自身においてではなくキリストと彼の隣人とにおいて、すなわちキリストにおいては信仰を通して、隣人においては愛を通して生活する。彼は信仰によって、高く己れを超えて神へと昇り、神から愛によって再び己れの下に降り、しかも常に神と神的な愛とのうちにとどまる」[ルター 1983: 49]。

諸地域文明の個性的な特徴は、それぞれの地域で聖と俗のバランスをいかにとろうとしたかという問題と結びついている。聖と俗の位置づけは、単に宗教思想に関わるものではなく、国家権力、宗教権威、在地社会の関係をどのように布置するかという文明デザインの固有性と密接に関わっていたからである。その視点から中世におけるそれぞれの地域の文明史的経路をそれぞれ確認しておきたい。

5.1 西欧：信仰と理性の階層的統合から理性の自律へ

中世西欧におけるキリスト教思想の課題となったのは、信仰と理性を区別しつつもいかにそれを統合するかであった。

スコラ哲学を代表する13世紀のトマス・アクィナスは、神の恩恵によって人間は信仰することが可能であるが、同時に人間はその神の恩恵を理性によって自覚することができると論じた。さらに自然認識についても、神の賜物として人に与えられた能動的理性によって可能になるとした。ここにおいて理性の自律的で世俗的な領域が確保されたのであったが、それは信仰によって下位に包摂されるものであり、信仰と理性および聖と俗の階層的秩序は明確に保たれたのであった。

後期中世における理性の自律化は、13世紀の時間観念の変化にもあらわれている。古典期にアウグスティヌスはアエテルニタス（神の永遠の時間）とテンプス（被創造物の一時的で世俗の時間）の区別をもうけたが、13世紀には、その間にアエヴム（永続的な世俗の時間）という概念が導入された。これは王権という政治の身体の永続性を観念的に基礎づける必要性を反映したものであり、後における王権の教会からの自律化とも結びついている〔カントーロヴィチ 1992〕。

ドミニコ会（1216年創立）やフランシスコ会（1223年創立）は、世俗の財産を放棄し、恵まれない人への奉仕活動に励んだ。こうした托鉢修道会の活動によって、キリスト教の教えは民衆の中に広まっていったのである。

こうした信仰の民衆化と信仰に合理性の領域が確保されたこととの影の側面としては、異端審問があげられよう。13世紀初期にローマ教会「正統」による「異端」の発見のための審問が制度化されたが、これにはドミニコ会やフランシスコ会などの修道士が裁判にあたった。後には火あぶりの刑も含まれ、最盛期の15世紀には多くの犠牲者を出したようである。これは民衆のあいだの信仰を教会が裁判という合理性の名のもとに統御しようとした試みであり、宗教の民衆化と合理性を体現する裁判所および刑の執行にあたる世俗権力の発展が結びついたところに生まれた現象なのである。

さてアクィナスによって完成されたかに見えた理性（ギリシア的形而上学）と信仰（ヘブライズム）の統合は、14-15世紀になって解体のきざしをみせていく。しかしこれはアクィナスが理性の自律的領域を確保したことによって自ら用意した道でもあった。14世紀のオッカムは、

信仰と理性を分離した領域として論じ、信仰における自由意志と主体性を重んじた。このような思想は後の宗教改革につながっていくものである。また他方では人間中心主義的なルネサンス・ヒューマニズムがおこってくる。この時期の理性的主体としての人間の自覚は自然を対象化し、それを観察し開発しようとする地理的発見や科学の進展と結びついている。

16世紀のルターやカルヴァンによる宗教改革運動についてはよく知られているとおりであるが、それはここまで述べてきたように13世紀頃にはじまる理性の自律性の台頭からの連続において捉えられなければならない。¹⁹⁾ また宗教改革は世界における行為と救済の問題をはっきりと分離する合理的思考が基礎をなしているものの、決してそれ自体は世俗主義的なものではなく、あくまで信仰者と神を直接的に結びつけようとしたものであり、現世における行為に聖なる意味を与えようとするものであったことも心に留めておく必要がある。²⁰⁾ ただし聖性のよりどころを内面の信仰にのみ置いたことは、結局、外面たる世界の俗化を結果することとなる。こうして西欧においては、理性と信仰および国家と教会の領域が分断され、それぞれ自律的な位置を占めることとなる。これが後には公と私という二分的領域と重なるのである。

5.2 日本：批判的改革と現世主義の進展

鎌倉時代において日本仏教は成熟の時代を迎え、エリート宗教としてだけではなく民衆の間にも着実に浸透する。中世における仏教の発展は、当時の在地社会や中間団体の自立による分権的秩序と関連していた。この世にしながら救済を求める民衆の存在論的主体としての成熟は、分権的秩序における在地社会の成長と共にあったのである。しかし鎌倉期における分権的秩序の成立は、国家の統一性・求心性の弛緩を意味したわけではなかった。むしろ武家は公家が掌握していた律令的国家体制の一部を割き取る形で自らの権力を正当化したのであり、国家の統一性・求心性は損われなかったことが注目される [水林 1987: 439-473]。またいわゆる鎌倉新仏教における超越的価値の再評価の機運においても、国家から自律した宗教権威の成立につながらなかったことは西欧やインドと比較した際に際立つ特徴である。

鎌倉期には仏教のさまざまな潮流がぶつかりあうことになったが、そこでは現象世界がそのまま悟りの世界であるという現世肯定的な本覚思想が重要な影響を及ぼした。現世をそのまま悟りの世界として受容するという本覚思想の考えは、仏教の現世超越的な批判的側面を失わせ、「顕密体制」²¹⁾ という形で旧仏教と国家権力の癒着につながったという一面がある。他方において、いわゆる鎌倉新仏教は、この世と悟りの世界がごく近いものであるという本覚思想の

19) また、その発端はさらにアウグスティヌスによってもたらされたギリシア的認識理性とキリスト教的信仰の裂け目、さらにそもそものヘブライズムとヘレニズムの出会いにまでさかのぼって理解されなければならないであろう。

20) 労働を神からの召命 (vocation, Beruf) と考える思想を宗教改革は生んだのである。

21) 仏教を顕教と密教との両面からとらえ、その一定の関係として理解する立場が顕密主義であるが、その立場にたつ諸宗が国家権力と結びついた体制のこと [黒田 1975; 平 1992; 末木 1998]。

現世認識に影響を受けつつも、煩悩を肯定し修行を不要とするような傾向性には批判的に一線を画しながら、現世に生きる人間がこの世にいながらひかに救われるかという問いに答えようとした。法然はただ称名念仏のみ実践すれば救われるという「専修念仏」を説き、親鸞は阿弥陀仏の衆生救済の誓いに対する信の一念で往生が決定するという「信念往生」を説いた。また道元は修行の結果として悟り（証）があるのでなく、只管打坐そのものが悟りであるという「修証一如」を説き、日蓮は「妙法蓮華經」を通じて誰にも仏の絶対的世界が体得できると主張した。これらは信仰や行の実践によって、「世界と自己の聖化」[立川 1995: 170]を行おうとするものであり、現世にある自己を彼方と結びつけようとする試みであった。

15世紀には浄土真宗の思想運動が北陸を中心に勢力を伸ばし、一向一揆として展開するようになる。また日蓮宗も京都の町衆の間で勢力を広げた。こうした新仏教の展開は、現世の全面肯定によって権力との癒着に帰するのではなく、宗教的価値の自律性を保とうとしたものと考えられる。しかしそれが現世での勢力形成につながったことは、これらの新仏教宗派においても、現世放棄よりも世俗での生活をいかに聖なる価値とつなげるかという現世宗教的課題が重要であったことの帰結であろう。また人々が水平的に契約によって結合する一揆的秩序の出現はきわめて重要であるが、一揆的結合は地域的で内部閉鎖的な性格を有しており、国家の全体的秩序の編成にまで影響を及ぼすものとはならなかったことは注目しておいてよい。

室町期において、日本仏教における現世肯定の流れはますます強まり、鎌倉新仏教が再自覚しようとした自己と世界と彼方との緊張関係は失われていく。自己と世界の否定を媒介とせず、煩悩世界をそのまま肯定するような現世主義がここに広まることとなる。

5.3 インド：バクティ運動と地方文化の興隆

中世インドの精神史において最も注目されるのはバクティ運動の興隆である。11世紀のラーマヌジャはバクティの教えをヴェーダンタ哲学によって基礎づけ、これによって正統バラモン哲学と民衆信仰を統合することに成功した。ここで宇宙原理の梵と最高神ナーラーヤナ（ヴィシュヌ）は同一視されるのである。

こうした宗教思想の進展は、当時の政治的な変化とも対応している。古代インド王権においてはバラモンによる供犠儀礼が権力に正当性を付与していたが、中世の地方王権（regional kings）はむしろ支配地域の寺院のパトロンとしてそして信者の代表としてその権威を保ったのであった。11世紀から12世紀にかけては、地方王権の支援のもとに、タンジョールのラージャラージェーシュワラ寺院やブリーのジャガンナート寺院などの巨大寺院が数多く設立された。こうした寺院都市を中心として地方文化が成熟を遂げていった。また地方語によるバクティ文学の成立や古典の地方語への翻訳は、地方文化の確立および民衆へのバクティ運動の浸透の過程と軌を一にしていた。

古代帝国グプタが中央アジア勢力の影響もあって崩壊してから、中世前期においては久しく

外来の影響にわずらわされることなくインドは自成的な発展をとげていたのだが、11世紀にはいとイスラーム勢力による攻撃が頻繁に起こり、13世紀にはデリー諸王朝が成立した。これ以降北インドはイスラームによって支配されるが、すでにインド社会は十分な成熟をとげており、他成的な影響はむしろあったものの、社会のレベルにおいてはほぼ連続的な文明史的発展を遂げていく。

後期中世にはバクティ思想にもとづく数多くの聖者が輩出した。15世紀のラーマーナンドは信仰の内面性を重視し、バクティにおけるカーストの別を否定する。またその弟子のカビールは最高実在に対する信仰のみを重んじてあらゆる儀礼行為や偶像崇拝を否定し、寺院の必要性さえも否定して生活の場に神を求めるべきであると説いた。ナーナクを開祖とするシク教もバクティを基礎としたヒンドゥー教改革運動である。これらの3者にはイスラームの影響が見られるといわれるが、一方向的な影響と言うよりは、むしろイスラームにおける第二の枢軸的躍進とみなせるスーフィー運動とそのインドにおける並行的現象のバクティ運動との双方向的な呼応・影響であると考えられる。そうした相互影響が可能になったのは、両者ともに、現世にある民衆が直接的に「彼方」と交流しようとする存在論的希求に対して思想的・実践的回答をあたえるという、中世後期における宗教思想運動が抱えた共通の課題的基盤をもっていたからではなかろうか。

さらに15-16世紀のチャイタニヤは熱情的なクリシュナ信仰によって民衆に大きな影響を与えた。同時代のヴァッラバは実在たる梵から結果する個我と現象界もまた実在のものであるとする純粹不二元論を唱え、この世界を聖なるものとみなそうとしたが、それはまた現世肯定にもつながるものであった。²²⁾

バクティ運動は、自らの「今、ここ」を神と結びつけようとするものである。それは世界の聖化と同時に聖の現世化の契機も含んだものであった。神と個の結びつきの道について、礼拝、信仰、儀礼、奉仕など多様な形態が認められたが、そうした聖と俗のさまざまな結びつきの経路が政治・社会的に公の場でもその自律性が尊重された形で保持されたことが、インド世界の大きな特徴であろう。

6. 近代の誕生：存在論的問いの隔離と手段的理性の君臨

第二の枢軸的躍進の成果は、西欧と日本においては社会全体としては長くは維持されず、かえって公の領域の世俗化に帰結することとなった。救済は信仰にのみよるという教義の発展は、この世における行為と現世超出的な救済とを合理的思考によって最終的に分断することを意味

22) ヴァッラバについては前田 [1982: 202-203]、中村 [1979: 303-305] に加えて、坂田 [2000] が参考になった。

したが、こうした「脱呪術化」(disenchantment)は現世における行為の目的遂行的で手段的な側面をより明確にした。しかし、こうした合理的分断があったからこそ、第二の枢軸的躍進においては自らの日常行為を神仏(あるいは悟り)のために捧げることが宗教的には要求されることとなったのであった。これは行為によって神霊の世界に影響を与えようとする呪術によってではなく、信仰を通じて自己と現世を聖化しようとする試みであった。だが一般の人間にとって日常を常に存在論的自覚をもって生きること、世界における自らの行為の意味を聖なる彼方との関連において意識し続けることは並大抵のことではない。ここにおいて日常行為と聖なる彼方との関連についてはとりあえずエポケー(判断中止)をなし、現世生活を肯定して手段的な行為に集中することになったのは理解可能なことである。世界の聖化の試みは、はからずも日常生活の世俗化の推進を結果したのであった。

近世(初期近代, early modern)の時代になると、日本と西欧においては聖性の問題を公の場から意図的に排除するという姿勢がはっきりと出される。そのことによって、手段的理性が社会を支配し、効率性のみにエネルギーが注がれ、物質的生産と消費が加速することになる。日本と西欧においてこの時期にいわゆる近代化の基礎づけが進んだのは、一度は外来の文明から必死に学ぼうとした宗教における「彼方」の問題を、結局社会全体としては真正面からとりあげないこととし、俗なる「世界」における開発・生産に国家と社会の興味を集中することによってであった。

他方、近世インドにおいては、社会や政治の領域においても存在論的な価値を追求する道をさまざまな形で維持しようとした。これは存在論的問題について枢軸的躍進を自らの伝統の中で生み出し、一貫して文明的な課題として追求してきたインド世界の面目躍如たるところである。しかしこのことはこの時代のインドにおいて合理性や効率性が追求されなかったことを意味しない。政治経済的合理性の発展や身体存在の主體的自覚という近世の特長は、この時代のインドにおいても確かにみられる事象である。ただしインド的近世においては、手段的理性だけを特権化することなく、存在論的問いに文明全体として価値をおきつづけ、さまざまな立場にある人たちが自分のやり方で存在論的問いを追及する複数の回路を確保していたことが注目される。ここにおいて世界とその彼方という二重世界の存在論的問題の深みは、あくまで文明的課題として存在し続けたのであった。

6.1 西欧

近世西欧においては、中世世界を統合してきたカトリック教会の権威がプロテスタント運動によって動揺したが、代わって絶対王権の権力が増大し、都市と市民層の成熟が進んだ。公共生活は手段的理性が支配するところとなり、教会と王権および信仰と理性が分離されるだけでなく、教会と信仰は周縁化されていく。本論で使ってきた用語で言えば、彼方と世界は分断され、彼方は世界を包摂しない周縁的な領域に追いやられたのであった。彼方に包摂されること

がなく、手段的理性の対象とのみなる世界が世俗化するのは論理的帰結である。こうして宗教は「私的な信仰」の領域に隔離され、公領域は脱宗教化した世俗権力と市民社会そして市場経済が支配する場となった。こうした教会中心の中世キリスト教世界の解体と世俗権力による国家主権の成立は、ウェストファリア体制によって決定的になる。

身体（自然）と霊（信仰）の領域を分断し、理性によって身体（自然）を統御しようとする合理的思考は、自然科学の基礎づけとなるものであったが、その裏面には陰惨な魔女裁判を生んだことが注目される。プロテスタンティズムにおいては、この世での行為が救済を保証するわけではないという合理的認識によって、魂の救済の問題をこの世における行為から分断するという意味での「脱呪術化」が行われた。しかしこの世における行為を通じて精霊や悪魔に働きかけるということ、すなわち魔術や呪術がありうるということまでが否定されたわけではなかったのである。このレベルにおいて呪術の存在を認め、邪悪なるものを認識・排除することは、むしろ当時の合理主義が要請したものであったのだ。近世における脱呪術化の過程は、認識理性と手段的合理性による邪悪な身体性・官能性の発見と排除を伴っていた。そこでは呪術そのものが否定されたというよりも（当時の自然科学は占星術や錬金術を含んでいた）、身体性・官能性が悪なるものと結びつけられ迫害の対象となったのであった。「夜中に悪魔と性交する魔女」というイメージは象徴的である。ここにおいて魔女弾劾が都市エリートによって農村女性に向けられたことは、当時の社会における権力＝認識構造を反映している。²³⁾ 脱呪術化は、呪術の存在の否定とともに生じたのではなく、むしろ呪術的行為の存在を認め、そのなかで悪とされるものを、拡大する理性主義世界の周縁に認識し排除しようとする過程をともなっていたのであった。こうした構造は後の植民地化の歴史においても続いていくことになる。

6.2 日本

戦国時代末期、一向一揆や法華一揆などが拡大し、仏教勢力が政治権力に対抗するようになったが、織田信長は叡山を焼き討ち、本願寺の一向一揆の勢力を解体させることにより、宗教勢力を弾圧した。その結果仏教寺院は世俗権力に対抗する力を失い、江戸時代に至ると幕藩体制の中に組み込まれることになる。寺院は本末制度という系列化と寺檀制度という檀家との関係の固定化を通じて末端の民衆支配のために利用された。近世の仏教は一方において国家権力に利用されながら、他方において、檀家と寺院との結びつきが強まり、葬儀や祖先供養を媒介として民衆とよりいっそう結びついた。しかし、幕藩体制のなかでの仏教はその現世肯定的な思想のため、現世超越的な宗教としての生命を失い世俗化の傾向を強める。さらに江戸期に

23) 通俗的には、魔女裁判は宗教の狂気をもたらしたものであるという理解が多いようだが〔たとえば竹内 2000〕、むしろそれは13世紀からの「合理化運動」〔池上 1992〕に端を発するものであり、16-17世紀の合理主義の高まりと共に隆盛したものである〔中野 1998: 172-175〕。「魔女狩り」は合理主義に基づいて「悪」を認識し排除しようとする「合理的決定主義」に基づくものであったといえよう。

において思想の主流は、世俗内の倫理を中心とする儒学や心学に移り、現世超出をめざすような宗教の実践・思想は影をひそめることになった。

こうした現世主義の進展の中で、そもそも仏教がもたらした超越的契機はほぼ失われることとなった。自己と世界の否定を媒介することなく、現世にあるものすべては聖なるものであり、肯定されるものであると認める態度においては、現世超出の契機が失われた世俗の世界が広がるのみである。こうして存在論的問いの二重の深みは失われ、生活の世俗化がますます促進されることとなった。ただし世俗化は必ずしも物質主義を意味しなかった。世俗化によって、人間の存在価値は超越性への希求にではなく現世での行為に置かれるのであるが、ここにおいて労働を倫理的に価値づける世俗的精神性が進展したのであった。

人の生きがいは労力を惜しむことなく自らの仕事に打ち込むことであり、それが自己の属する中間諸団体（イエなど）や国家の繁栄にも通ずるし、自分にとっても幸せなことだという日本人の生活価値観は、近世日本において確立したように見受けられる。中間諸団体を求心的に国家統合する幕藩体制は、こうした労働倫理と適合的なものであった。人はそれぞれ与えられた場において努力を手段的な目的達成に集中し、その成果は幕藩体制によって国家的にまとめあげられたのである。西欧の禁欲的プロテスタンティズムが個を単位とした労働倫理を形成したのに対し、近世日本の勤勉奉仕の精神は、包摂的な統合に基づく集団主義とより親しいものであった。近世日本における「勤勉革命」²⁴⁾の背後には、このような世俗的労働倫理の発展とそれに基づく集約的労働を合理的に統合する近世国家体制としての幕藩体制の成立があったのだ。

6.3 インド

17-18世紀のインドにおいては、まさに近世（early modern）というにふさわしい集権的行政機構の整備や市場ネットワークの発展がみられた。しかし政治領域における集権化が進み、発展した統治技術のもとで国家から在地社会への介入が進む一方で、軍事・行政・徴税以外の領域については地域共同体、ジャーティ（カースト）共同体、商人集団、宗教施設などの中間団体による自治の領域が大幅に認められ、国家による直接的な統御・支配はなされなかったことが、西欧や日本と比べた場合の近世インドにおける大きな特徴としてあげられるだろう。²⁵⁾

さらに上位国家と市場における世俗合理的機構の発展が見られる一方で、この時代のインドにおいては、地方権力者である小王たちの「神聖化」（divinisation）の過程 [Tanabe 2000]、

24) 「資本節約型・労働集約型の技術で土地の生産性をあげ、商品の量産を可能にした生産革命」[川勝 1997: 197] のこと。もともとは連水融の用語らしいが原本は未見。

25) このことは太田 [2000] がマイスール王国を例に明快に論じている。また18世紀オリッサにおける小王と地域共同体の関係については田辺 [1997] が論じた。小王の集権化は地域共同体に対する分権の過程を含み、地域共同体は王権の権威に依存することになりながらも、王によって自律的権限を付与されるという逆説的な関係がそこには成立するのである。

そして在地社会のレベルにおけるバラモン的な位階秩序とその儀礼的確認行為の浸透という「バラモン化」と「儀礼化」(ritualisation) [Bayly 1999] の傾向があったのが注目される。国家政治や市場経済が自らの世俗的領域を明確化する過程と並行して、小王国や在地社会のレベルにおいては、人々を聖なる彼方(マクロコスモス)との関係において公的に意味づけようとする動きがみられたのであった。これは、世界に生きる自己を信仰によって神と結びつけようとするバクティ運動の関心を、政治・社会的に制度化し、社会における個々の位置づけと神との関係を、地域共同体および王権の制度を通じて定義しようとする試みであったといえよう。²⁶⁾これは明らかに宗教的価値の現世化の契機を含むものであったが、同時に社会内に生きる民衆に存在論的位置づけを保証するための方策でもあった。

またさまざまな性格(軍事的、商業的、現世超越的)をもつ諸宗教団体が、統一的な宗教権威も介入的な国家権力も存在しない中で、自由な活動をすることが保証されており、地域共同体や王権との関係において自己実現がかなわないものは、こうした宗教団体に所属して、自らが選んだ方策で存在論的価値を追及する道が開かれていた。

このように近世インドにおいては、複合的で重層的なカタチで、聖俗の諸組織が相互に密接な関係を持ちながらも、それぞれの自律性がある程度確保されるシステムが成立していた。このなかで個々の人間にとっては存在論的な追求をなすさまざまな道が確保されていたといえるだろう。

7. 精神文明の植民地化

西欧において世界を開発の飽くなき対象とする人間中心主義は、非西欧世界に対しては西欧中心主義に姿を変える。世界は西欧の手段的理性にとって水平的に広がる支配と搾取の対象となり、西欧は海をまたにかけて利益を求めた。大航海の時代を経て、西欧はさらに他者世界の陸の支配つまり植民地化にいたる。これは、理性主義世界の自己拡大の過程であり、同時に身体性・官能性・非合理性のイメージを非西欧他者世界に投影した過程でもあった。こうして手段的理性による開発の対象を世界大の領域で得て、西欧社会はその物質的繁栄を謳歌し、また19世紀における進歩主義的歴史観の中で自らを最も合理化と近代化の進んだ先端的中心とみなすことになる。

19世紀は、西欧文明とインド文明が植民地支配という不均衡な権力関係の中で直接的で緊密

26) たとえば近世オリッサにおいては、地域共同体における個々の職分は、絶対神ジャガンナートのこの世の代理たるガジャパティ王から与えられたものであるという擬制的概念が制度化された。ここにおいて自らの職分を神のために果たすことこそ最高の信仰の実践であるという教えが制度的な裏づけを与えられ、自己は地域共同体に居住しつつ自らの職分を果たすことにより、王そして神とつながりを持つことを保証されたのであった [Tanabe 2000]。

な接触を持った時である。19世紀という植民地的近代は、身体性・自然性を非西洋に仮託し、手段的理性をそうした他者に及ぼして客体化し利用しようとした時代であったといえるかもしれない。近世西洋が内包していた認識的理性と非合理的呪術の二分法は、西洋対東洋という植民地的差異の二分法と重ねあわされることとなる。これによってインドはいかがわしい邪教の国というイメージが定着するのである。

植民地的二分法が制度化される19世紀後半にいたっては、手段的理性が支配する植民地国家領域と、宗教・儀礼的価値を社会的なレベルで保とうとする被植民地社会領域が分断的に並存する状況が生まれた。こうした状況は、近世インドにおいて世俗化した国家領域と儀礼化した社会領域との分化過程の帰結であるとも見ることもできるが、近世インドにおける領域分化はより複合的・重層的なもので、2つの領域が排他的なかたちで分断したのは、やはり植民地的近代における支配者／被支配者の政治関係が理性／身体の二分法に重ね合わされた権力＝認識構造に由来するところが大きいといえよう。植民地インドにおいて、英国は自国におけるよりもさらに徹底した世俗的理性主義を国家行政領域において適用した。他方、在地社会においては、より一層のパラモン化と儀礼化が進行することになったが、これは自己を世界と彼方との関係においてとらえるよりも、むしろ社会的位階制度や宗教帰属において自己の世界内位置づけを図るという存在論的深みのないアイデンティティ形成を促進することになった。こうして国家の領域においても、社会の領域においても、存在論的課題の追求は影を潜め、かわりに「民族の独立」という世俗的課題が多数の人々の興味をひきつけることになったのであった。

明治日本においては、天皇を中心とする律令的国家秩序が近代主権国家体制と重ね合わされる形で、一元的な中央集権化が目指される。明治元年には神仏分離令が發布され、排仏毀釈がおこった。これは仏教によってもたらされた超越的価値が日本の公領域において最終的に否定されたことを示すといえよう。そして国家神道体制が成立する中で、仏教の逆境は続くが、葬式を中心とした民衆の仏教寺院への需要は衰滅することはなかった。逆に言えば、日本仏教が期待されたことは、死後の儀礼の執行のみとなり、人々の生の意味を超越的彼方との関係において保証することではなくなっていたのである。

明治政府による近代的国家制度の導入は、近世に進展していた求心的な国家統合をよりいっそう進めるものであった。近世日本においてすでに国家主導による合理性の集团的追求が進んでおり、上位の単位のために勤勉奉仕する労働倫理も確立していたため、明治国家による中央集権的な手段的理性の徹底は社会的軋轢をさほど生じなかった。国民の生の価値は、自らが属する中間団体そして国家の発展にどれほど尽くせるかという世俗的精神主義と集団主義の尺度によって図られたのであった。こうした状況下で、存在論的課題は公領域から駆逐されたばかりか、私領域における個人の問題としても成立しえなかった。ここにおいて近代日本は国家主導のもと、国民の勤勉奉仕に基づく手段的理性を、国威発揚のため総動員することに成功した

のであった。

8. 存在論的課題の現在：宗教伝統を普遍の彼方に再度開くこと

現在は「再呪術化」(re-enchantment)の時代といわれている[e.g. Maffesoli 1996: 28]。世界史において脱呪術化＝近代化が不可逆的に進んでいくと信じられていた時代は終わりを告げ、人々は「宗教的」な価値に再び重きを置き始めているように見受けられる。21世紀は宗教の時代であるとしばしばいわれるようだが、問題は、文明システム全体の中で宗教的な価値と実践をいかに位置づけるかということである。

19世紀後半から20世紀前半までの近代システムは、西欧世界（と日本）が手段的理性に基づく政治・経済的な搾取装置を保持し、植民地化された世界における身体と自然を合理性の名のもとに支配・利用することによって、物質的繁栄を独占したところに成立していた。アジア・アフリカ諸国の独立後は、西欧が代表した近代合理性の原理をほぼすべての国々が採用しようとしたものの、それは手段的理性の対象たるフロンティアを国内に発見して開発・搾取しようとする新たな「内なる植民地化」の過程に他ならなかった。こうした状況の行き詰まりから、合理性の君臨のもとで虐げられてきた宗教・呪術的なものが再評価される気運が高まっている。

しかしながら、世俗／宗教といった近代西欧的二分法を前提としたうえで、後者を再評価しようとすることは、植民地的枠組みを裏返しに保持しようとすることに他ならない。本論で論じてきたように、そもそも近世・近代における世俗化の過程は、この世において生きざるを得ない人間が聖なる価値との関連において、いかに生きる意味をまっとうすることができるのかという存在論的課題に答えるために生まれた「第二の軸的躍進」における「世界の聖化」に端を発していたのであった。そこにおいては「世界の聖化」という宗教的課題と「聖の現世化」の過程とは相反するものというよりも、緊張を含んだ相互依存的な関係にあったはずである。しかし結局、西欧や日本では、公領域における聖性の問題の抑圧によって、政治・経済領域における手段的理性への関心集中をもたらした。また植民地支配を受けたインドのような国においても、宗教の問題は、社会内的な儀礼的位階や宗教共同体への帰属アイデンティティという世俗的なものに還元されがちとなった。こうした状況のなかで、アジア・アフリカ諸国における宗教の再評価の気運は、存在論的課題を問い直すことであるよりも、反西欧・反世俗主義と自文化礼賛に基づく宗教トライバリズムに陥りがちである。そうした動きの否定的な表れが世界各地で見られるいわゆる宗教紛争である。

現在の我々に必要なのは、世俗主義と宗教復興主義のどちらがより望ましいのかといったような単純な二分法に基づいて政治を論ずることではなく、世俗／宗教という二分法自体を現時代状況においても一度乗り越えるための方策を真剣に模索することである。それは自己と世界と彼方の関係を再度問い直すこと、そして諸地域の宗教伝統を「アイデンティティの政治」の

道具となすのではなく、彼方の普遍性に再度開いていくことから始められるべきであろう。諸地域の宗教伝統がそれぞれ固有の方法で普遍的価値に結びついていく回路であることが実践的に確認されたとき、彼方と世界と地域の関係は新たにデザインしなおされ、われわれの存在論的課題の探求はその本来の闊達さと深みを取り戻すことが可能になるかもしれない。

9. お わ り に

宗教はそもそも自己を世界の彼方の超越普遍的な価値と結びつけるための心身技法として発展してきたもののはずであり、それを文化相対主義や「アイデンティティの政治」の枠に閉じ込めるのはその矮小化にほかならない。自己探求の闊達さを取り戻すためには、自らの存在を「世界」と「彼方」との関係における二重の深みで捉えなおそうとする存在論的自覚がまず必要である。

こうした存在論的自覚は、しばしば近代社会において考えられるように、単に個人の信仰の問題に還元されるべきものではない。むしろ文明全体のデザインのなかで、現世超越的な価値と目的手段的な価値をどのように布置すべきかという問題に通ずるものである。

近代制度は、その布置についての一つのデザインを提供するものであり、それは存在論的問いを公の領域から駆逐し、かわりに手段的理性に君臨させることによって成立している。こうした制度は、手段的理性の対象たる自然・身体の前フロンティア（未開発の領域）が世俗合理主義世界の周縁に存在しつづける限り、維持することができた。

しかし、こうした植民地的状況が（「内なる植民地化」も含めて）ほぼ最終的に終わりを告げようとする今、我々は、次の時代を生きることのできる新たな価値観と文明システムを創造する必要がある。²⁷⁾ そこにおいて問い直されているのは、われわれがいかなる存在論的価値を求め、自己と世界と彼方との関係をいかに形成しようとするのかということである。この新しい文明デザインのためのヒントを、われわれは諸文明の歴史における人間の存在可能性のバリエーションの中に発見しようと試みてきたわけである。

古代末期において枢軸的躍進の外来の成果を学習した西欧と日本は、中世末期には今度はインドやイスラーム世界と同時期に自己と世界を聖化する第二の枢軸的躍進を達成した。世界史において13世紀は大きな転換期として位置づけることができるだろう。存在論的な視点から見ればそれは、民衆の下からの成熟において、この世に生きる自己がいかに救済されるのかという課題に答えようとした思想運動が興隆した時代であった。政治経済の発展にともなって、民衆の自己位置づけが彼方、世界、国家、教会（寺院）、地域共同体などとの関係において問い直されていくわけであるが、それは大きなうねりとして中世後期から近世・近代へといたる文

27) これが私の考える真のポストコロニアルの課題である。

明デザインの全面的な変容に帰結していくのである。

西欧と日本の近世・近代は、結局のところ存在論的問いを公から放逐することによって、努力と資源を手段的理性の領域に集中させ、大幅な生産性向上を可能にした。宗教的探求は周縁化され社会全体の課題ではあり続けなかったわけであるが、これは両地域にとって現世超越的価値は結局外来のものに過ぎなかったことが遠因であろうか。この点、人類の精神史の枢軸的躍進を遂げた古代文明の地域で、自らの文明が生んだ普遍宗教をわがものとするところとは事情が異なるのかもしれない。インドにおいてはあくまで社会全体の課題として、聖性追及のための複数の経路が確保され続けたのであり、植民地支配を経てその領域は相対的に周縁化されたとはいえ、現在においても生きた伝統として社会に根づいている。西欧と日本がもう一度人間存在の根本的な価値に立ち戻って、手段的理性一辺倒の近代制度を見直し、自らの文明デザインを再布置するための努力をなすとすれば、そのときにはたとえばインド文明から学びなおすべきことは多いと思われる。²⁸⁾

われわれにとっての現代的な課題は、市民社会の中でわれわれはいかに存在論的課題を追求し続けることができるのかということであろう。²⁹⁾ 来たるべき新たな生の様式は、「市民世界に出処の場所をもちながら、その場所ですこを超出していくことを可能」にし、「その場所で、隠された始源への通路をうがち、市民性を世界精神に高めていく可能性を模索する」ものでなくてはならない〔中沢 1992: 61-62〕。つまり現世性と超越性、固有性と普遍性を媒介し、そのどちらをも市民社会内部の「今、ここ」で可能にするような生命のスタイルの実践がわれわれに求められているのである。

これから情報化が進む中で、不特定多数に対しての伝達に向く情報（デジタル情報に還元できるようなもの）と、ある場所において人間と人間が対面する中ではじめて伝えられる技の伝統というべきような情報が峻別されていくだろう。そうした技のなかで、来たるべき時代を豊かなものにするために、われわれにとっておそらく最も大事なものは、自己と世界と彼方とのより豊饒でより透徹した関係を結ぶための心身技法（それは諸宗教において最も豊かに蓄積されているであろうが、さらに「道」となりうるあらゆる技を含む）ではないかと考えられる。人間の文明史において蓄積された、そうした本当に大事な技の継承のための場所作りに、われわ

28) 本論は、時代区切りの問題はさておき、インド文明も古代から現代にいたる世界史的な歴史変化を他文明と共有したという立場をとっている。それが梅棹〔1967〕のように、日本とヨーロッパだけが中世封建制から近代社会への歴史発展を経験したという立場とは異なるところである。梅棹の「文明の生態史観」〔1967〕は、村上〔1998〕が指摘するように単系的な進歩主義に陥っているといわざるをえない。一方、インドや中国の文明を再評価しようとする村上も、その「不動に保たれた」恒常性を強調しており、世界史において共通の課題を持ちつつ独自の発展をとげたこれらの文明の歴史性には、十分な注意が払われていないように思われる。ここにあるのも結局のところ、近代化をとげたヨーロッパ・日本とその他の諸文明との二分法的な図式ではなからうか。

29) 同じ問題を、中沢は「マンダラは市民世界において可能か」〔1992: 45〕と問う。

れは取り組んでいかなければならないであろう。こうして市民社会を多様な自己探求に開かれた場になすことが、この世を存在論的なレベルにおいても生きる意味に満ちた世界とするために必要である。それには、我々自身の存在論的自覚と文明デザインの再設計が求められている。³⁰⁾

人間存在の存在可能性を地域的・歴史的に考察しようとする比較存在論は、科学主義に基づいた世界の客観的認識のためというよりも、むしろ存在論的自覚に基づいて、来たるべき時代の新文明のデザインをなすために必要とされる未来志向の学問なのである。

* 本論の執筆にあたっては、応地利明教授(滋賀県立大学)にいただいたコメントが非常に参考になった。またそもそもこのような大きな課題と領域に研究を広げる気になったのにも、応地教授から受けた刺激が大いにあった。この場を借りて厚くお礼申し上げたい。

引用文献

- バタイユ, ジョルジュ. 1985. 『宗教の理論』湯浅博雄訳. 人文書院.
- Bayly, S. 1999. *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age*. The New Cambridge History of India IV.3. Cambridge: Cambridge University Press.
- ベラー, ロバート. 1973. 『社会変革と宗教倫理』河合秀和訳. 未来社.
- エリアーデ, ミリチア. 1973. 『宗教の歴史と意味』エリアーデ著作集 8. せりか書房.
- 早島鏡正・高崎直道・原 実・前田専学. 1982. 『インド思想史』東京大学出版会
- 池上俊一. 1992. 『歴史としての身体』柏書房.
- ヤスパース, カール. 1964. 『歴史の起源と目標』重田英世訳. 理想社.
- カントーロヴィチ, エルンスト. 1992. 『王の二つの身体: 中世政治神学研究』小林 公訳. 平凡社.
- 金子晴勇. 1994. 『聖なるものの現象学』世界思想社.
- 川田順造. 1992. 「文化の三角測量のために」『西の風・南の風—文明論の組みかえのために』河出書房新社.
- . 1995a. 「基層文化としての身体技法—十七世紀以後のフランスを中心に」川田順造編『ヨーロッパの基層文化』岩波書店.
- . 1995b. 「国際学部の中の文化人類学」『広島国際研究』1: 19-38.
- . 1997. 「文化と地域—歴史研究の新しい視座を求めて」濱下武志・辛島 昇編『地域史とは何か』

30) 梅棹は『文明の生態史観』においては「すべての人間の共通ののぞみは…『よりよい暮らし』ということにちがいない」[1967: 97]と述べ、主に物質的繁栄の観点から、文明の問題を考察していたようだ。これは本論の立場からは首肯できない文明観である。しかし、1988年のシンポジウムにおいては、「じっさいには産業化しているという段階には達しておらず、国民生活の次元でもさほどゆたかになっていなくても、人びとの心においてよりしあわせになったとおもわせる装置、体系ができれば、それも近代化の一つの形であるといえるかもしれません。…イスラームやヒンドゥーといった宗教を信奉する文明からは、さきにのべたようなべつの形での『近代化』モデルがうみだされるかもしれません」と語っている[梅棹 1993: 19]。これは明らかに梅棹の考え方の変化を示すものであり、私としては歓迎すべきものである(ただしイスラームやヒンドゥーの文明圏が物質的繁栄を必要としていないといたいわけではない)。人々の心における幸福について考えるにあたっては、幸福論が必要であるが、それは自己の存在をいかに考えるのかという存在論とらはらの問題であろう。物質的繁栄だけではない、心の幸福までも視野に入れた文明論を行うためにも、比較存在論は必要とされている。

- 地域の世界史1. 山川出版社, pp. 210-248.
- . 1999. 「文化の比較可能性—アフリカ・ヨーロッパ・日本」『国際交流研究（フェリス女学院大学国際交流学部紀要）』創刊号, pp. 89-121.
- Kawada, Junzo. 1999. Essai de triangulation des cultures: au-delà de l'orientalisme et de l'occidentalisme. 1月26日 Service Culturel et d'information de l'Ambassade du Japon en France における発表原稿.
- 川勝平太. 1997. 『文明の海洋史観』中央公論社.
- 黒田俊雄. 1975. 『日本中世の国家と宗教』岩波書店.
- ルター, マルティン. 1983. 『キリスト者の自由・聖書への序言』石原 謙訳. 岩波文庫.
- 前田専学. 1982. 「イスラーム教の浸透と思想の変容」早島鏡正・高崎直道・原 実・前田専学編『インド思想史』東京大学出版会.
- Maffesoli, Michel. 1996. *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*. London: Sage.
- 水林 彪. 1987. 『封建制の再編と日本の社会の確立』山川出版社.
- 村上泰亮. 1998. 『文明の多系史観』中央公論社.
- 中牧弘允. 1993. 「あとがき」梅棹忠夫・中牧弘允編『宗教の比較文明学』春秋社, pp.319-325.
- 中村 元. 1979. 『ヒンドゥー教史』世界宗教史叢書6. 山川出版社.
- . 1996. 『往生要集』岩波書店.
- 中野 実. 1998. 『宗教と政治』新評論.
- 中沢新一. 1992. 『森のバロック』せりか書房.
- . 1996. 『純粋な自然の贈与』せりか書房.
- 広地利明. 1999. 「地域研究フォーラム 21世紀の地域研究」における報告『地域研究スペクトラム』第3号, pp. 5-8.
- 小嶋 潤. 1992. 『西洋思想史上のキリスト教』刀水書房.
- 太田信宏. 2000. 『近世南インドにおける国家と王権—トウルヴァ朝ヴィジャヤナガル王国からマイスール王国へ』東京大学提出博士論文
- 坂田貞二. 2000. 「ヴァッラバ師の諸相 思想家・呪術者・組織者」島 岩・坂田貞二編『聖者たちのインド』春秋社.
- Schnepel, B. 1995. *Twinned Beings: Kings and Effigies in Southern Sudan, East India and Renaissance France*. Goteborg: The Institute for Advanced Studies in Social Anthropology.
- 末木文美士. 1997. 『仏教思想』放送大学.
- . 1998. 『鎌倉仏教形成論』法蔵館.
- 立川武蔵. 1995. 『日本仏教の思想』講談社現代新書.
- 立本成文. 1999. 『地域研究の問題と方法（増補改訂）社会文化生態力学の試み』京都大学学術出版会.
- 高尾利数. 1996. 『キリスト教を知る事典』東京堂出版.
- 竹内信夫. 1997. 『空海入門』ちくま新書.
- 竹内靖雄. 2000. 『＜脱＞宗教のすすめ』PHP 新書.
- 平 雅行. 1992. 『日本中世の社会と仏教』塙書房.
- 田辺明生. 1997. 「共生のしくみ—クダ王国マントリ城塞の事例から」木村靖二・上田 信編『人と人の地域史』地域の世界史10. 山川出版社, pp. 278-330.
- Tanabe, A. 2000. Early Modernity and Colonial Transformation: Rethinking the Role of the Little King in Eighteenth and Nineteenth Century Orissa, India. ASFAS Special Paper, Graduate School of Asian and African Studies, Kyoto University, pp. 22.
- 上田閑照. 1992. 『場所』弘文堂.
- . 1997. 『宗教への思索』創文社.

上田紀行. 1995. 『宗教クライシス』 岩波書店.

梅棹忠夫. 1967. 『文明の生態史観』 中央公論社.

———. 1993. 「近代化と宗教」 梅棹忠夫・中牧弘允編『宗教の比較文明学』 春秋社, pp. 7-24.

山村 敬. 1985. 「ギリシャ正教」 武藤一雄・平石善司編『キリスト教を学ぶ人のために』 世界思想社, pp. 155-160.

山下博司. 1997. 『ヒンドゥー教とインド社会』 世界史リブレット 5. 山川出版社.

義江彰夫. 1986. 『歴史の曙から伝統社会の成熟へ』 日本通史 I. 山川出版社.